Zeitschrift: Museum Helveticum : schweizerische Zeitschrift für klassische Altertumswissenschaft = Revue suisse pour l'étude de l'antiquité classique = Rivista svizzera di filologia classica

Herausgeber: Schweizerische Vereinigung für Altertumswissenschaft

Band: 79 (2022)

Heft: 2

Artikel: Un orateur philosophe au banquet (Dion de Pruse, or. XXVII)

Autor: Goeken, Johann

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-1035083

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 10.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Un orateur philosophe au banquet (Dion de Pruse, *or.* XXVII)

Johann Goeken, Strasbourg

Abstract: Despite appearances, the so-called *Short talk on what takes place at a symposium* (*or.* 27) by Dio Chrysostom is well structured and its content corresponds to the title given to it. Taking into account the philosophical, literary and sociological tradition in which the author is embedded, it is possible to suggest the likely hypothesis that the speech was intended to be delivered at a symposium, probably during a festival.
Keywords: symposium, table-talk, διατριβή, πανήγυρις, philosophy, medicine, consolation.

1. Introduction

Si les représentants de la Seconde Sophistique ont, entre autres missions, celle de célébrer le passé et les valeurs de la Grèce, un orateur comme Dion de Pruse (*c.* 40 – *c.* 110 ap. J.-C.), pétri de philosophie et de morale[1], se distingue par la posture d'observateur critique qu'il adopte, quand il met en question les rites et les habitudes sociales propres à l'hellénisme[2]. C'est ainsi qu'en voulant contrôler et réformer les mœurs de ses contemporains, Dion s'intéresse à leurs comportements au banquet. Le συμπόσιον, qui est une pratique identitaire majeure pour les Grecs, constitue en effet un thème qui apparaît à plusieurs occasions dans l'œuvre de l'orateur[3] et il fait l'objet d'un texte en particulier: le discours XXVII, intitulé Διατριβὴ περὶ τῶν ἐν συμποσίῳ.

Cet *Entretien* est un discours qui ne semble ni très connu ni très étudié dans la recherche internationale[4]. L'opuscule, il est vrai, présente plusieurs caractéristiques qui ont pu gêner la critique. Tout d'abord, la forme brève du discours et son contenu apparemment désordonné (lequel fait penser à d'autres œuvres de Dion), ont suggéré qu'il ne constitue qu'une variation mineure sur des thèmes (mieux)

1 Cf. L. Pernot, *La Rhétorique dans l'Antiquité* (Paris 2000) 251.

2 Sur cette posture, en lien avec le thème du banquet, cf. par exemple C. Bost-Pouderon, «Ethnographie et utopie chez Dion Chrysostome (*or.* 35, 18–22 et *or.* 7, 1–80)», *Kentron* 24 (2008) 105–122.

3 Voir les repérages opérés par E. Amato, «Ῥητορικὴ δειπνίζουσα – Il ‹banchetto› di Dione di Prusa, Favorino e Luciano», *Euphrosyne* 33 (2005) 346–349.

4 Par exemple, il est classé parmi les «*parua moralia*» de Dion par M. Menchelli, *Dione di Prusa, Caridemo (Or. XXX). Testo critico, introduzione, traduzione e commento a cura di M. M.* (Napoli 1999) 27. Aucune mention n'en est faite dans l'index du volume édité par S. Swain (éd.), *Dio Chrysostom. Politics, Letters, and Philosophy* (Oxford 2000); même constat dans C. P. Jones, *The Roman World of Dio Chrysostom* (Cambridge, Mass./London 1978).

traités ailleurs par l'orateur[5]. Une autre difficulté concerne le titre de l'œuvre, qu'on a traduit de différentes manières et qui ne correspondrait pas, semble-t-il, aux développements du discours[6]. Enfin, l'absence de renseignements explicites sur la datation et sur les circonstances de prononciation contribue à entourer le discours d'une part de mystère, même si sa composition pourrait bien remonter à l'exil (c'est-à-dire à la période qui va du milieu des années 80 jusqu'à l'avènement de Nerva en 96)[7].

La Διατριβὴ περὶ τῶν ἐν συμποσίῳ constitue donc un objet d'étude pertinent mais délicat, car il présente un texte difficile à remettre en situation. Il vaut pourtant la peine d'en étudier en détail la composition (qui s'avère très maîtrisée) pour préciser le rapport singulier qu'il instaure entre l'orateur et le public, puis de mettre au jour la tradition littéraire, philosophique et sociologique dans laquelle il s'inscrit. Une telle analyse permet, en effet, non seulement de comprendre l'esprit dans lequel le discours a été composé, mais aussi de formuler une hypothèse sur les circonstances de prononciation. Ainsi nous nous proposons de suggérer l'inspiration conviviale de ce discours qui ressemble à bien des égards aux *Propos de table* de Plutarque et qui a pu être prononcé lors d'un banquet. Si une telle approche est valide, elle permet d'affiner notre connaissance des contextes dans lesquels l'éloquence de Dion pouvait se déployer. Il s'agit là, il faut le préciser, seulement d'une hypothèse que le manque de témoignages externes sur le texte en question rend fragile, mais qui est corroborée par notre connaissance des activités des orateurs de la Seconde Sophistique.

2. Traduction française du discours XXVII

Avant de commencer l'étude proprement dite, nous donnons ici une traduction personnelle du discours XXVII, tel qu'il a été édité par J. W. Cohoon[8].

Entretien sur ceux qui sont au banquet (*or.* XXVII)

[1] Les hommes révèlent clairement la nature de leur tempérament individuel dans les panégyries, non moins que dans les banquets, à ceci près que le cas des panégyries est plus varié et dure plus longtemps.

5 Cf. J. W. Cohoon, *Dio Chrysostom with an English Translation by J. W. C. in five volumes*, Loeb Classical Library, II (Cambridge, Mass. 1961) 347. Voir l'état de la question dans L. Pernot, *La rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain* (Paris 1993) 550 (n. 297); Amato, *op. cit.* (n. 3) 347 (n. 30).

6 Cf. H. von Arnim, *Leben und Werke des Dio von Prusa mit einer Einleitung: Sophistik, Rhetorik, Philosophie in ihrem Kampf um die Jugendbildung* (Berlin 1898) 274; P. Desideri, *Dione di Prusa, un intellettuale greco nell'impero romano* (Messina/Firenze 1978) 249 (n. 49) parle de deux parties (alors qu'il y en a trois). Voir encore G. Del Cerro Calderón, *Dión de Prusa, Discursos XII–XXXV, Traducción, introducciones y notas de G. D. C. C.* (Madrid 1989) 225.

7 Cf. Arnim, *op. cit.* (n. 6) 275; Desideri, *op. cit.* (n. 6) 249 (n. 49); Menchelli, *op. cit.* (n. 4) 86.

8 Dans Cohoon, *op. cit.* (n. 5) 347–355.

S'agissant des banquets, il en est sans doute qui y viennent pour boire sans rien faire d'autre, de même que les voyageurs assoiffés, quand ils arrivent à une source, se penchent pour y boire – mais ceux-là, une fois qu'ils se sont abreuvés et qu'ils ont étanché leur soif, s'éloignent calmement, sans avoir crié[9] ni parlé de façon déplacée[10]; les autres, en revanche, abondent parfois en propos et en agissements pénibles. [2] C'est que les Nymphes et Dionysos ne réservent pas le même accueil à ceux qui les sollicitent. Non, parce que Dionysos est ‹appelé› Dithyrambe[11] et qu'il est né, comme le disent les poètes, de la foudre et du tonnerre, il remplit littéralement de feu ceux qui font appel à lui de manière trop ignorante et, effectivement, beaucoup d'entre eux ont été frappés par le tonnerre à cause de son action. Ceux-ci, donc, plus ou moins pris de folie en quelque sorte, agissent souvent mal – de même Homère dit que le Centaure, à cause de son ivresse, se comporta mal dans la demeure de Pirithoos[12]. [3] D'autres, qui sont de nature bavarde, prennent leurs compagnons de banquet pour des auditeurs et débitent des discours insensés et longs. D'autres encore chantent et chantent faux, car ils sont tout à fait étrangers aux Muses, et en quelque sorte ils provoquent presque plus de chagrin que ceux qui se battent et s'insultent. Mais, de l'autre côté, il en est qui, tout en se disant austères et tempérants, sont d'un ennui mortel à force d'être désagréables, quand ils ne daignent prendre part ni à la boisson de façon modérée ni à la conversation. [4] Mais celui qui est un homme doux et dont la tournure d'esprit est suffisamment harmonieuse supporte aisément l'humeur difficile des autres et adopte lui-même une bonne attitude, en disposant comme il faut, autant qu'il est possible, leur chœur ignorant par le rythme et le chant qui conviennent, quand il propose les discours qui sont adaptés et quand il amène avec habileté et persuasion ceux qui sont présents à être plus en phase et plus amicaux les uns avec les autres.

[5] Telle est donc la situation des banquets. Mais on vient aussi aux panégyries. Les uns le font pour observer les spectacles et en particulier les concours – et parmi eux: tous ceux qui ont pris un très grand intérêt à la chose et persistent à ne rien faire d'autre dès le matin. En outre il y a souvent une foule de marchands qui apportent des objets à vendre de toutes sortes, tandis que d'autres veulent exhiber leurs arts et leurs productions. [6] Beaucoup d'autres encore montrent un savoir à eux, exhibant pour les uns des poèmes, que ce soit de la tragédie ou de l'épopée, et pour les autres des écrits en prose, tout en incommodant celui qui est venu pour le loisir et qui veut être tranquille; et ceux-là sont très semblables à ceux qui fredonnent et chantent dans les banquets – ceux qu'on est obligé d'entendre, même si on ne le veut pas. Devant eux, celui qui peut prononcer des discours utiles et profitables et qui peut conduire toute l'assistance à adopter davantage une bonne attitude et la rendre meilleure, celui-ci donc, à cause de l'agitation et de la foule en général, reste calme et se tourne vers lui-même.

9 En lisant κράξαντες (avec les manuscrits) et non la correction d'Emperius (πράξαντες).

10 Sans lire la conjecture οὐδέν proposée par Arnim.

11 Littéralement Dionysos est qualifié de διθύραμβος, comme dans les *Bacchantes* d'Euripide (v. 526), en lien avec sa double naissance.

12 Pirithoos, roi des Lapithes et ami de Thésée, épousa Hippodamie. Il invita au banquet nuptial les Centaures qui, pris de boisson, tentèrent d'enlever la mariée et d'autres femmes. L'épisode, emblématique du mauvais banquet, est représenté en particulier sur les métopes du Parthénon, ainsi que sur le temple de Zeus à Olympie.

[7] De fait, la plupart ressent, avec les discours de la philosophie, la même chose, j'imagine, qu'avec les remèdes des médecins. En effet, personne n'y a recours immédiatement ni n'en achète avant de contracter une maladie déclarée et d'éprouver une souffrance physique; et on ne veut pas, la plupart du temps, écouter les discours de ce genre, du moment que quelque chose de chagrinant et relevant de ce qui semble pénible n'est pas arrivé. [8] Ainsi, s'agissant de l'homme prospère (je parle de la prospérité comme la plupart l'entend), qui touche par exemple beaucoup d'argent de ses prêts ou qui possède assez de terre et qui a lui-même la santé, avec des enfants et une femme à l'abri du danger, et qui détient un pouvoir et une fonction importante, sans qu'il y ait de guerre, de dissension et de dangers déclarés, on ne le trouverait pas avoir recours aisément aux discours de ce genre ni daigner prendre part aux discours de la philosophie. [9] Mais à supposer qu'on subisse un revers dans son existence et qu'on devienne pauvre, après avoir été riche, ou bien faible et sans pouvoir après avoir été puissant, ou qu'on ait quelque autre chagrin, on se sent de quelque façon plus proche de la chose en question, et d'une certaine manière on supporte les discours des philosophes et l'on admet de quelque façon avoir besoin de consolation. Et si l'on se trouve avoir perdu un de ses proches, sa femme, son fils ou son frère, on daigne demander au philosophe de venir et d'apporter du réconfort, comme s'il fallait à ce moment examiner le moyen de supporter avec mesure les événements et de pouvoir faire face à l'avenir, alors qu'auparavant ce n'était pas le cas. [10] Il en va à peu près de même aussi pour les sots à l'égard de leur corps: le reste du temps, ils ne se soucient nullement de pouvoir être en bonne santé; au contraire, pour ce qui est des aliments, du vin, des plaisirs d'Aphrodite et du reste de leur régime de vie, ils en font usage de manière aussi excessive et impudente que possible; mais si justement une douleur et une fièvre surviennent à cause des changements du temps, ils ordonnent aussi qu'on les soigne, car ils sont pénétrés d'un grand désordre et de maux violents, comme il en survient naturellement aux personnes de ce genre; quant au moyen de n'avoir nul besoin d'un médecin, c'est un point qu'ils n'examinent pas du tout.

3. Titre, objet et structure du discours XXVII

Le premier mot du titre (διατριβή), dont la traduction par «diatribe» ou «propos» est décevante, met en vedette une activité héritée du dialogue philosophique[13]. Plus précisément la «diatribe» est une forme d'expression rhétorique propre à la philosophie, influencée par le cynisme, mais aussi par d'autres doctrines[14]. La διατριβή peut rapporter les conversations, voire les enseignements d'un maître; et le terme peut désigner des compositions très variées, même non dialoguées, sans

13 Cf. A. Oltramare, *Les origines de la diatribe romaine* (Lausanne 1926); P. P. Fuentes González, *Les diatribes de Télès* (Paris 1998) 44–78; A. Gangloff, *Dion Chrysostome et les mythes. Hellénisme, communication et philosophie politique* (Grenoble 2006) 48; I. Männlein-Robert/C. Riedweg, «§ 6. Hauptsächliche literarische Gattungen philosophischer Wissensvermittlung und Methoden der Textinterpretation in historischer Perspektive», dans C. Riedweg/C. Horn/D. Wyrwa (éds.), *Die Philosophie der Antike: Philosophie der Kaiserzeit und der Spätantike 5/1* (Basel 2018) 67–69.

14 Cf. Pernot, *op. cit.* (n. 1) 99.

qu'aucun interlocuteur ne soit spécifié[15]. Le parallèle contemporain des Διατριβαί d'Épictète[16], c'est-à-dire de conversations suivant les leçons plus techniques du philosophe et comprenant des réflexions courtes et variées[17], amène à considérer que la «diatribe» de Dion est aussi un de ces «entretiens» et qu'elle rappelle le souvenir d'une discussion animée par l'orateur[18]. Si le discours XXVII ne comporte pas de marques explicites de dialogue, il se caractérise néanmoins par une clarté pédagogique et une tonalité proche de la conversation qui rappellent les formes connexes de la *dialexis* («dissertation») et de la *lalia* («causerie»)[19].

Après le terme διατριβή, vient le groupe περὶ τῶν ἐν συμποσίῳ. Si les titres en περί + génitif sont fréquents chez Dion, l'article τῶν a pu faire hésiter les éditeurs et les traducteurs[20]. À la question de savoir s'il s'agit d'un masculin ou d'un neutre, Photius n'apporte pas de réponse très précise dans son commentaire synthétique des œuvres de Dion: le texte, explique-t-il, «relate quelques-unes des choses qui se produisent [au banquet]» pour établir que la plupart des hommes dirigent leur attention vers la philosophie quand ils connaissent des difficultés dans leur existence[21]. L'érudit distingue ainsi deux thèmes: le banquet et la philosophie. Toutefois la lecture attentive du texte de Dion, lequel est centré sur «les hommes» (οἱ ἄνθρωποι sont les deux premiers mots du discours), qui «viennent aux banquets» (§ 1: εἰς τὰ συμπόσια ... ἀφικνοῦνται) et «aussi aux panégyries» (§ 5: ἀφικνοῦνται δὲ καὶ πρὸς τὰς πανηγύρεις) sans se soucier forcément des discours de la philosophie, pourrait bien suggérer que le discours est intitulé en fonction des banqueteurs eux-mêmes – et donc que l'article τῶν est un masculin[22].

15 Cf. B. Schouler, *Libanios, Discours moraux* (Paris 1973) 30–33.

16 Menchelli, *op. cit.* (n. 4) 223 et 313, a noté quelques ressemblances thématiques entre les *Entretiens* d'Épictète et le discours XXVII de Dion.

17 Cf. J. Souilhé/A. Jagu, *Épictète: Entretiens* (Paris 1943–1965): dans le vol. 1, voir en particulier x–xiii, xxii–xxx. Voir également les remarques de P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?* (Paris 1995) 240; *Id.*, *Exercices spirituels et philosophie antique* (Paris 2002) 82 et 162.

18 R. Henry, *Photius, Bibliothèque III* (Paris 1991) 115, traduit lui aussi le terme, cité dans la *Bibliothèque* de Photius, par «entretien».

19 Voir à ce propos M. Menchelli, «Discorso, *dialexis, dialogos.* Variazioni sul tema e generi letterari in Dione di Prusa (e Dione lettore dell'*Appendix* platonica)», dans E. Amato/C. Bost-Pouderon/T. Grandjean/L. Thévenet (éds.), *Dion de Pruse: l'homme, son œuvre et sa postérité* (Hildesheim/Zürich/New York 2016) 257–276.

20 Cf. par exemple Cohoon, *op. cit.* (n. 5) 347 et 349 («*A short talk on what takes place at a symposium*»); Menchelli, *op. cit.* (n. 4) 86 avec la n. 187 («*Diatriba su coloro che si trovano nei simposi*» ou «*Diatriba su ciò che accade a banchetto*»); Gangloff, *op. cit.* (n. 13) 414 («Diatribe sur ce qui a cours dans un banquet»); I. Männlein-Robert/C. Riedweg, *op. cit.* (n. 13) 68 («Diatribe über das, was an einem Symposium geschieht»), citant H. D. Jocelyn, «Diatribes and Sermons», *LCM* 7/1 (1982) 3–7.

21 Phot., *Bibl.* III, cod. 209, 168 a 39 (τινὰ τῶν ἐν αὐτῷ διέξεισι συμπιπτόντων, trad. Henry).

22 Dans la deuxième phrase du § 1, puis au § 5, le même verbe principal ἀφικνοῦνται est employé. Dans le premier cas, son sujet οἱ μέν développe et précise le groupe nominal liminaire οἱ ἄνθρωποι; dans le second cas, le sujet n'est pas d'emblée exprimé (et il est naturel de suppléer οἱ ἄνθρωποι), puis il est aussi précisé par οἱ μέν. Dans les deux passages, Dion distingue plusieurs catégories d'«hommes». À noter, au début du § 5, la formule de récapitulation partielle (τὰ μὲν δὴ τῶν

La composition du discours est nette, avec une brève introduction et trois développements principaux. Dion commence par dire que c'est lors des banquets et des panégyries que le tempérament (διάνοια) des hommes se révèle le plus clairement[23]. Dans la première partie, l'orateur évoque non sans humour les effets du vin sur les hommes qui viennent au banquet et il identifie plusieurs types de convives[24]: ceux qui viennent seulement pour boire, les uns ne faisant ni ne disant rien d'inconvenant, les autres se laissant aller à des débordements; dans ce dernier cas, l'orateur distingue ceux qui infligent aux autres des «discours insensés et longs»[25], ceux qui chantent (et qui chantent faux), ceux qui se battent et qui s'insultent. Il y a aussi les austères et les tempérants autoproclamés, qui refusent de boire, même modérément, et qui ne parlent pas avec les autres, quand bien même le banquet implique une communauté de gestes et de discours[26]. Finalement Dion réserve un sort particulier à l'homme sage: «Mais celui qui est un homme doux et dont la tournure d'esprit[27] est suffisamment harmonieuse supporte aisément l'humeur difficile des autres et adopte lui-même une bonne attitude, en disposant comme il faut, autant qu'il est possible, leur chœur ignorant par le rythme et le chant qui conviennent, quand il propose les discours qui sont adaptés et quand il amène avec habileté et persuasion ceux qui sont présents à être plus en phase et plus amicaux les uns avec les autres»[28]. L'homme «doux» (πρᾷος), qui fait penser au philosophe[29], exerce donc une influence positive sur le reste de l'assemblée et, tel un coryphée, il ramène l'harmonie en introduisant des sujets de conversation décents et en persuadant les autres de renforcer leur connivence et leur amitié mutuelles[30]. Dion fait ainsi du sage un symposiarque au théâtre du banquet, où les λόγοι permettent de réguler les comportements.

συμποσίων τοιαῦτα), qui se distingue du titre du discours par l'emploi combiné du neutre et du génitif sans tournure prépositionnelle avec ἐν.

23 Sur la notion de διάνοια, cf. Menchelli, *op. cit.* (n. 4) 220.

24 Comparer Dion XXX, 33–36, avec le commentaire de Menchelli, *op. cit.* (n. 4) 292–305. Sur le vin qui révèle les caractères, cf. déjà Plat., *Lois*, I, 649 d – 650 a, 652 a.

25 XXVII, 3 (ἀναισθήτους καὶ μακροὺς [...] λόγους).

26 XXVII, 3. Sur cette communauté, voir F. Lissarrague, *Un flot d'images. Une esthétique du banquet grec* (Paris 1987) 23–48.

27 Sur la notion de τρόπος, comparer Dion XXX, 36 avec le commentaire de Menchelli, *op. cit.* (n. 4) 304–305.

28 XXVII, 4 (ὃς δ' ἂν ᾖ πρᾷος ἀνὴρ καὶ τὸν τρόπον ἱκανῶς ἡρμοσμένος, τῶν τε ἄλλων ῥᾳδίως ὑπομένει τὴν δυσκολίαν καὶ αὐτὸς εὐσχημονεῖ ὡς οἷόν τε τὸν ἀμαθῆ χορὸν εἰς τὸ δέον καθιστὰς ῥυθμῷ τε καὶ μέλει τῷ προσήκοντι, τούς τε οἰκείους λόγους εἰσφέρων καὶ δεξιότητι καὶ πειθοῖ προσαγόμενος τοὺς παρόντας, ὥστε ἐμμελέστερον καὶ φιλικώτερον ξυνεῖναι ἀλλήλοις).

29 Sur la «douceur» du philosophe selon Dion, cf. Menchelli, *op. cit.* (n. 4) 41–46 et 223. Sur la notion en général, cf. J. de Romilly, *La douceur dans la pensée grecque* (Paris 1979).

30 La comparaison avec le chœur se retrouve dans d'autres discours de Dion, par exemple: XXXII, 2 et 86–87; XXXIX, 4; XXXVI, 21. L'image du «chant» rappelle notamment l'attitude de Socrate qui, dans le *Banquet* de Xénophon (VII, 1), rétablit l'harmonie des convives de Callias en se mettant précisément à chanter.

Dans la deuxième partie, l'orateur élargit le cadre de sa réflexion en évoquant les différents types d'hommes qui vont aux panégyries. Il distingue, dans cet ordre: ceux qui viennent en spectateurs, pour voir notamment les concours et les athlètes, et, parmi eux, ceux qui n'ont pas d'autre occupation que leur loisir; puis les marchands qui font des affaires, ceux qui font la réclame de leur art et de leurs productions, ceux qui exhibent leur σοφία en récitant des œuvres poétiques ou des compositions en prose et qui importunent ceux qui sont venus se détendre, si bien qu'ils se comportent en fait comme les fâcheux qu'on est obligé d'écouter chanter aux banquets – ceux-là mêmes dont il a été question plus haut. Enfin, comme dans la première partie, se détache à nouveau la figure du sage, «celui qui peut prononcer des discours utiles et profitables et qui peut conduire toute l'assistance à adopter davantage une bonne attitude et la rendre meilleure», mais qui cette fois, «à cause de l'agitation et de la foule en général, reste calme et se tourne vers lui-même»[31]. Le parallèle entre les banquets et les panégyries n'est donc pas total: dans un cas, le sage peut influer sur les activités des convives; dans l'autre, il est *a priori* condamné à une certaine solitude[32]. C'est cette situation particulière qui permet à l'orateur d'opérer la transition avec la troisième étape de son propos, laquelle s'avère tout aussi critique que les deux premières parties.

L'image du philosophe qui renonce à tenter de capter l'attention de la foule donne en effet lieu à une réflexion plus générale sur le rôle de la philosophie, les λόγοι des philosophes étant comparés aux remèdes des médecins[33]. Tant qu'on n'est pas malade, dit l'orateur, on ne va pas chez le médecin; de même, quand on n'a pas eu de malheur dans sa vie, on ne va pas chez le philosophe. C'est seulement en cas de revers (du point de vue des biens extérieurs) qu'on fait appel aux discours de la philosophie, en guise de réconfort et de consolation[34]. Pourtant, explique Dion, la pratique en amont de la philosophie permet de mieux appréhender les événements à venir et les éventuels coups du sort; de même, une bonne hygiène de vie permet d'éviter les dysfonctionnements du corps. Pour Dion, la philosophie devrait être considérée comme une thérapie préventive, qui permet de s'exercer par avance à d'éventuels désagréments, aux revers de fortune, aux mal-

31 XXVII, 6 (ὁ δυνάμενος λόγους εἰπεῖν ὠφελίμους καὶ συμφέροντας καὶ τὴν ὅλην συνόδον εὐσχημονεστέραν καὶ ἀμείνω παρασχεῖν, οὗτος ὑπὸ τῆς ταραχῆς καὶ τοῦ πλήθους τῶν ἄλλων ἡσυχίαν ἄγει καὶ τρέπεται καθ' αὑτόν).

32 Sur le thème de l'anachorèse du philosophe, peut-être en lien avec l'exil de Dion, cf. Desideri, *op. cit.* (n. 6) 435 n. 5.

33 Sur ce thème (qu'on retrouve par exemple dans le genre de la diatribe), cf. Oltramare, *op. cit.* (n. 13) 61; Desideri, *op. cit.* (n. 6) 152, n. 24; D. Kasprzyk/C. Vendries, *Spectacles et désordres à Alexandrie. Dion de Pruse, Discours aux Alexandrins* (Rennes 2012) 158–160. Comparer, entre autres, Dion VIII, 5–6; IX, 2, 4; X, 1; XXXII, 7, 10, 14, 17–19, 30–33; XXXIII, 6–7.

34 Sur ce rôle de consolation, cf. Menchelli, *op. cit.* (n. 4) 84 et 87; Pernot, *op. cit.* (n. 5) 600–602; Pernot, *op. cit.* (n. 1) 262–263. Notons que le discours XXVII, qui met en lumière le thème de la philosophie consolatrice, s'inscrit, avec les discours XXVIII (*Mélancomas* II), XXIX (*Mélancomas* I) et XXX (*Charidémos*), dans un ensemble à tonalité consolatoire.

heurs et à la mort[35]. Les sots (ἀνόητοι), cependant, commettent toutes sortes d'excès; «mais si justement une douleur et une fièvre surviennent à cause des changements du temps, ils ordonnent aussi qu'on les soigne, car ils sont pénétrés d'un grand désordre et de maux violents, comme il en survient naturellement aux personnes de ce genre; quant au moyen de n'avoir nul besoin d'un médecin, c'est un point qu'ils n'examinent pas du tout»[36]. S'il n'y pas de conclusion formelle, le dernier mot du discours (σκοποῦσιν: «ils examinent») constitue une invitation à s'examiner soi-même, tout en rappelant le travail d'observateur du philosophe, lequel sait distinguer les biens extérieurs de l'intériorité. Enfin, la comparaison entre la médecine et la philosophie s'avère paradoxale, puisque l'orateur suggère de faire en sorte de ne plus avoir besoin des services d'un médecin, alors que, de son point de vue, il ne saurait être question de ne pas recourir à la philosophie.

Il existe des ressemblances thématiques précises entre la διατριβή et les discours VI, VIII, IX et X de Dion qui mettent en scène Diogène: le cynique observe lui aussi, comme un médecin, les comportements et les vanités des hommes qui se manifestent notamment au banquet et lors des panégyries[37]; lui aussi se préoccupe du régime alimentaire et des effets du climat sur la santé[38]. Ces échos suggèrent un parallèle évident entre le personnage de Diogène mis en scène dans les «discours diogéniques» (auquel il faut associer le discours IV *Sur la royauté*) et le locuteur du discours XXVII. Néanmoins, dans la διατριβή, il n'y a pas de trace formelle de dialogue et c'est l'orateur lui-même qui parle en son nom, sans recourir à la fiction, pour délivrer une leçon inspirée de son modèle.

La critique a parfois jugé que le titre du discours était mal adapté à son contenu, dans la mesure où il ne serait question du banquet que dans la première partie[39]. En fait, Dion entend réfléchir au statut du philosophe dans la société de son temps. Et dans cette optique, il examine le tempérament des hommes dans deux manifestations majeures de la civilisation grecque: les banquets et les panégyries.

35 C'est à Pierre Hadot que revient le mérite d'avoir mis clairement en vedette l'idée selon laquelle la philosophie, de manière générale dans l'Antiquité, se présente comme une thérapeutique et d'avoir dégagé, parmi les différents exercices spirituels pratiqués par les Anciens, celui de la *praemeditatio malorum.* Cf. Hadot, *op. cit.* (n. 17) 212–213; *Id., Exercices spirituels et philosophie antique* (Paris 2002) 150 et 369.

36 XXVII, 10 (ἐὰν δ' ἄρα τις καταλαμβάνῃ κόπος καὶ πυρετὸς περὶ τὰς τοῦ ἀέρος μεταβολάς, καὶ θεραπεύειν σφᾶς κελεύουσι μεστοὶ ὄντες ἀταξίας πολλῆς καὶ νοσημάτων ἰσχυρῶν, οἷον εἰκὸς τοὺς τοιούτους καταλαμβάνειν, ὅπως δὲ μηδὲν ἰατροῦ δεήσονται, τοῦτο τὴν ἀρχὴν οὐ σκοποῦσιν).

37 Comparer Dion VI, 31, 36; VIII, 5–7, 9–10; IX, 1–2. Sur cette attitude d'observateur, cf. Arnim, *op. cit.* (n. 6) 275; Oltramare, *op. cit.* (n. 13) 35 et 59; A. Billault, «La médecine et la maladie dans les discours de Dion Chrysostome», dans P. Defosse (éd.), *Hommages à Carl Deroux, II: Prose et linguistique, Médecine* (Bruxelles 2002) 453–465 (en particulier 456).

38 Cf. VI, 1–3, 12–13, 22–23, 62; VIII, 31–32. Voir Billault, *op. cit.* (n. 37) 463–464. Comparer Dion XXX, 12, 15 et 30 avec le commentaire de Menchelli, *op. cit.* (n. 4) 233, 245, 286–287.

39 Arnim, *op. cit.* (n. 6) 274. Le traitement de plusieurs thèmes connexes par Dion dans un même discours n'est pas une pratique isolée: cf. le discours II (*Discours sur la royauté II*), qui traite de deux sujets (Homère et la royauté), ou le discours X (*Diogène ou sur les serviteurs*), qui comporte deux parties distinctes (qu'il vaut mieux ne rien posséder ni consulter aucun dieu).

De même que le vin révèle les caractères, les rassemblements qu'occasionnent les concours permettent d'approfondir l'observation dans de plus grandes proportions. Par rapport au cadre intime du banquet, l'exemple des panégyries permet donc d'élargir la perspective, dans un contexte où une panégyrie comporte des banquets[40] et de ce fait peut elle-même être comparée à un grand banquet rassemblant la race grecque[41]. Dans chacun de ces deux développements, il est question pour finir de l'attitude du sage qui contraste avec celle des autres hommes et c'est ce qui motive l'objet de la troisième partie, laquelle constitue une réflexion de synthèse sur le rôle de la parole philosophique dans le monde de la Seconde Sophistique symbolisé par le rituel du banquet et par les panégyries. À la faveur d'un élargissement toujours plus grand, on passe donc naturellement du banquet à la panégyrie et de la panégyrie à la vie, le banquet et la panégyrie étant deux comparants traditionnels pour évoquer l'existence humaine[42]. Observant les dérèglements de l'âme, raillant les prétentions des hommes et soulignant le manque de maîtrise de soi, Dion livre une leçon lucide mais non agressive, tout en suggérant que la philosophie ne doit pas servir seulement de consolation, mais qu'elle doit aussi aider à mieux vivre et à viser le bonheur. Le mot-clé est ici πρᾷος («doux») et le contenu de la διατριβή se caractérise précisément par cette «douceur» de langage qui était la marque de fabrique, si l'on en croit Philostrate[43], des discours de Dion, lequel parle en fait de lui-même quand il décrit l'attitude du sage au banquet et dans les panégyries.

Les deux thèmes annoncés dans l'exorde (les banquets et les panégyries comme occasions d'observer la διάνοια des hommes) permettent donc d'introduire et de subsumer la thématique principale du discours, c'est-à-dire le rôle et le statut du philosophe, qui sont abordés à la fin de la première et de la deuxième parties, et qui constituent l'objet de la troisième partie de l'intervention. Même si le discours ne correspond pas à une forme rhétorique répertoriée et même s'il se caractérise par une certaine liberté[44], la démarche de l'orateur obéit donc à une structure progressive très nette et le thème du banquet, mis en vedette dans le

40 Cf. K. Ziegler, «Panegyris», *RE* 18 (1949) 581–583.

41 Par exemple Aelius Aristide, dans le *Discours isthmique en l'honneur de Poséidon*, compare la panégyrie et l'ensemble des festivités de l'Isthme à un «cratère commun» (XLVI, 31: κοινὸν κρατῆρα), autour duquel se pressent les pèlerins venus de tout le monde grec comme pour participer à un grand banquet de la race hellène.

42 Comparer par exemple Épictète, *Entretiens* II, 14, 23–29; II, 16, 37; *Manuel* XV. Cf. E. Follieri, «La vita somiglia a una *panegyris:* storia di una similitudine dall'antichità al medioevo», dans *Ead.*, *Byzantina et Italograeca. Studi di filologia e di paleografia a cura di A. Acconcia-Longo, L. Perria, A. Luzzi*, Storia e letteratura. Raccolta di studi e testi 195 (Roma 1997) 487–495; Menchelli, *op. cit.* (n. 4) 80–81. Sur l'histoire et l'origine pythagoricienne de la métaphore de la panégyrie pour évoquer la vie, voir C. Riedweg, «Zum Ursprung des Wortes ‹Philosophie› oder Pythagoras von Samos als Wortschöpfer», dans A. Bierl/A. Schmitt/A. Willi (éds.), *Antike Literatur in neuer Deutung. Festschrift für J. Latacz* (München 2004) 147–181 (en particulier 151–153).

43 Philostrate, *Vies des sophistes* I, 7, 487.

44 C'est là un trait propre à la «diatribe», selon Oltramare, *op. cit.* (n. 13) 44.

titre, s'avère conférer son unité à la «diatribe». Une lecture minutieuse révèle en effet que le motif sympotique, traité principalement dans la première partie, résonne en écho dans tout le discours et que, de manière plus générale, certaines reprises de mots contribuent aussi à lui donner cette unité.

Ainsi, dans la deuxième partie, à propos des poètes et des prosateurs qui récitent leurs œuvres et importunent ceux qui sont venus à la panégyrie pour se distraire, Dion les compare précisément à «ceux qui fredonnent et chantent dans les banquets – ceux qu'on est obligé d'entendre, même si on ne le veut pas»[45] – et l'orateur renvoie ici à ce qu'il a dit dans la première partie sur ceux qui déclament leurs œuvres et sur ceux qui chantent faux au banquet[46]. Dion fait lui-même le rapprochement entre les deux situations et le banquet sert ici de comparant pour évoquer l'usage inapproprié de la parole.

Dans la troisième partie, l'orateur philosophe explique que l'homme prospère, tant qu'il ne connaît pas de revers de fortune, ne pense pas à «prendre part (κοινωνεῖν) aux discours de la philosophie» (§ 8), alors qu'il recommandait auparavant aux convives de «prendre part (κοινωνεῖν) à la boisson de façon modérée et à la conversation» (§ 3). Plus loin, il rappelle que c'est seulement en cas de malheur qu'«on daigne demander au philosophe de venir (ἀφικνεῖσθαι) et d'apporter du réconfort» (§ 9), alors qu'en général on ne pense pas à le convier ou à lui prêter attention, quand bien même les hommes «viennent» (ἀφικνοῦνται) au banquet (§ 1) et aux panégyries (§ 5) pour divers motifs. Le lien se trouve donc consolidé entre le banquet, la panégyrie et l'existence humaine en général. Enfin, Dion développe en ces termes la comparaison entre le corps et l'âme: «Il en va à peu près de même aussi pour les sots à l'égard de leur corps: le reste du temps, ils ne se soucient nullement de pouvoir être en bonne santé; au contraire, pour ce qui est des aliments, du vin, des plaisirs d'Aphrodite et du reste de leur régime de vie, ils en font usage de manière aussi excessive et impudente que possible»[47]. Presque arrivé à la fin de son allocution, l'orateur en revient à la médecine et donc au corps. Le lien avec ce qui précède est opéré par les exemples donnés: les «aliments», le «vin», les *aphrodisia* et le «régime de vie». Les trois premiers sont à comprendre par rapport à l'univers du banquet (lieu de nourriture, de boisson et d'érotisme); le dernier est un élargissement de ces notions. La «diatribe» se termine donc, nous l'avons vu, non sur la philosophie, mais sur la médecine. C'est dire que l'orateur en revient au corps, c'est-à-dire en particulier au cadre sympotique. En d'autres

45 XXVII, 6 (τοῖς μινυρίζουσι καὶ ᾄδουσιν ἐν τοῖς συμποσίοις, ὧν ἐξ ἀνάγκης ἀκούειν ἔστι, κἂν μὴ θέλῃ τις). Sur l'emploi péjoratif du verbe μινυρίζειν, cf. Bost-Pouderon, *op. cit.* (n. 2) 119 (avec les notes 133 et 134). Sur la manie du chant, dénoncée par Dion, cf. XXXII, 68.

46 Cf. XXVII, 3.

47 XXVII, 10 (ὥσπερ καὶ περὶ τὸ σῶμα ἔχουσι σχεδὸν οἱ ἀνόητοι· τὸν μὲν ἄλλον χρόνον οὐθὲν αὐτοῖς μέλει ὅπως δύνωνται ὑγιαίνειν, ἀλλὰ σιτίοις τε καὶ οἴνῳ καὶ ἀφροδισίοις καὶ τῇ ἄλλῃ διαίτῃ ὡς οἷόν τε ἀκολάστως καὶ ἀδεῶς χρῶνται).

termes, eu égard à l'élargissement progressif de la perspective, le thème du banquet essaime jusqu'à la fin du discours.

4. Un propos de table?

L'importance du thème du banquet qui a été dégagée conduit à s'interroger sur le contexte de la performance oratoire. Dans la lignée de mes travaux qui ont démontré l'ancrage sympotique non seulement du *Dionysos* (*or.* XLI) et du discours *En l'honneur du puits du sanctuaire d'Asclépios* (*or.* XXXIX) d'Aelius Aristide, mais encore du *De domo* de Lucien, lesquels s'avèrent avoir été prononcés au cours d'un banquet ou du moins avoir été conçus pour un tel contexte[48], je voudrais proposer, tout en gardant une extrême prudence, une lecture similaire du discours XXVII de Dion. La documentation disponible ne permet d'atteindre aucune certitude absolue, mais plusieurs données internes et externes, ainsi que la mise en série de la *Diatribe* de Dion avec d'autres discours rendent plausible l'hypothèse selon laquelle le discours XXVII a été pensé pour un contexte convivial.

Dion, en tant que sophiste philosophe issu d'une grande famille de Pruse, fait partie de l'élite, dont le banquet est une activité régulière. Par exemple, Plutarque montre que les sophistes et les philosophes se retrouvent régulièrement au συμπόσιον[49] et Philostrate atteste à plusieurs reprises non seulement que les sophistes offrent des banquets publics et que leur vie sociale consiste essentiellement dans la participation à des banquets (publics et privés), mais aussi que le banquet est en fait un trait caractéristique de la vie sophistique[50] – c'est ce qui ressort encore du texte que Synésios consacre à Dion, quand l'orateur de Pruse est

48 Voir J. Goeken, *Aelius Aristide et la rhétorique de l'hymne en prose* (Turnhout 2012) 188–201 et 453–462; *Id.*, «Éloge et description: l'esprit du banquet dans *La Salle* (*Peri tou oikou*) de Lucien», dans G. Abbamonte/L. Miletti/L. Spina (éds.), *Discorsi alla prova* (Napoli 2009) 189–223; *Id.*, «Les hymnes en prose d'Aelius Aristide: forme, contenu et contexte», dans L. Bricault/M. A. Stadler (éds.), *Hymnen und Aretalogien im antiken Mittelmeerraum: Von Inana bis Isis* (Wiesbaden 2021) 345–354.

49 C'est le cas dans les *Propos de table*, que l'on peut comparer au *Banquet* de Lucien et aux *Deipnosophistes* d'Athénée. Cf. Pernot, *op. cit.* (n. 5) 495; F. Frazier, «Les visages de la rhétorique contemporaine sous le regard de Plutarque», dans L. van der Stockt (éd.), *Rhetorical Theory and Praxis in Plutarch* (Louvain/Namur 2000) 184–202; J. Goeken, «La rhétorique aux banquets de Plutarque», dans G. Pace/P. Volpe Cacciatore (éds.), *Plutarch's Writings: Translation, Transmission, Reception, Commentary* (Napoli 2013) 173–186; *Id.*, «Plutarque et la tradition rhétorique du banquet», dans A. Georgiadou/K. Oikonomopoulou (éds.), *Space, Time and Language in Plutarch* (Berlin/Boston 2017) 279–288.

50 Voir par exemple Philostrate, *Vies des sophistes* I, 8, 490 (Favorinus et Hérode Atticus au banquet); I, 21, 515–516 (banquetant à Lemnos sous un chêne, Scopélien échappe à la foudre); I, 25, 538 (Hérode Atticus au banquet avec le grammairien Mounatios); II, 1, 549 (banquets publics offerts par Hérode Atticus); II, 1, 554 (Hérode propose à Agathion de banqueter avec lui); II, 10, 587 (Hadrien de Tyr se gagne la faveur populaire en organisant des banquets publics). Cf. J. Goeken, «Les *Deipnosophistes* de Philostrate», dans L. Calboli Montefusco/M. S. Celentano (éds.), *Papers on Rhetoric* XIII (2016) 149–171.

comparé à Aristoclès[51]. Bien qu'il se veuille plus philosophe que sophiste, Dion fréquente les hautes sphères de la société, voire les cercles proches du pouvoir quand il est à Rome sous Vespasien, puis après la mort de Domitien. Dans le discours *Euboïque*, il rappelle lui-même qu'il a été invité chez de grands personnages[52] et, même pendant la période de l'exil, il a fait de nombreux voyages qui l'ont forcément amené à être reçu ici et là[53] et à s'entretenir de divers sujets avec ses hôtes.

Un autre élément à prendre en considération consiste dans la pratique de la rhétorique dans un cadre convivial. Au banquet, des éloges peuvent être prononcés, par exemple à l'occasion d'un mariage privé[54]. De même, dans un banquet public, un orateur de renom peut être invité à prendre la parole[55]. En outre, alors que certains discours qui nous ont été transmis semblent avoir été prononcés dans des occasions similaires, si des auteurs comme Plutarque ou Lucien ironisent sur les sophistes qui prononcent au banquet des discours rhétoriques, leurs témoignages doivent se comprendre en fonction d'une pratique courante[56]. Le banquet peut aussi être un lieu d'étude et d'exercice rhétorique: on sait par Philostrate qu'Hérode Atticus améliorait son art même à table[57] et qu'il réunissait ses dix meilleurs élèves au Clepsydrion, une sorte de séminaire spécialisé qui, après les auditions ouvertes à tous, prenait la forme d'un banquet sélect[58]. La pratique de la rhétorique au banquet est donc bien attestée, mais elle est aussi souvent réprouvée quand elle donne lieu à des excès[59]. C'est le cas ici, dans le discours XXVII, quand Dion fustige ceux qui récitent des «discours insensés et longs», ce qui rappelle le rhéteur Dionysodore qui, dans le *Banquet* de Lucien, débite des œuvres de sa composition[60]. Toutes ces données révèlent que des discours en bonne et due

51 Selon Synésios, quand Aristoclès passa de la philosophie à la sophistique, évoluant ainsi en sens contraire de Dion, il se mit à jouer au cottabe, fréquenta des joueuses de flûte et organisa des banquets: cf. Synésios, *Dion ou du genre de vie conforme à son modèle*, 1, 4.

52 VII, 66. Cf. Desideri, *op. cit.* (n. 6) 224.

53 Cf. Jones, *op. cit.* (n. 4) 46.

54 Cf. D. A. Russell, «Rhetors at the wedding», *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 25 (1979) 104–117; Pernot, *op. cit.* (n. 5) 98–102; Amato, *op. cit.* (n. 3) 341–342.

55 Cf. Philostrate, *Vies des sophistes* II, 25, 612 (le discours d'Hermocrate au «cratère panionien» à Phocée pourrait être un discours de ce genre).

56 Plutarque, *Propos de table* I, 4, 621 B; Lucien, *Sur les hôtes à gages*, 35; *Contre l'inculte qui achète de nombreux livres*, 20.

57 Philostrate, *Vies des sophistes* II, 1, 565. Un comportement similaire était adopté par Chrestos de Byzance (II, 11, 591).

58 Philostrate, *Vies des sophistes* II, 10, 585–586; II, 13, 594.

59 Philostrate, *Vies des sophistes* II, 33, 627 note qu'Aurelios allait déclamer jusque dans les tavernes. Dans les *Propos de table*, sont condamnés par exemple ceux qui se mettent prononcer des harangues et des plaidoiries ou à déclamer au banquet (I, 4, 3, 621 B–C). Sur la pratique déclamatoire au banquet, cf. J. Goeken, «Présence de la déclamation au banquet», dans R. Poignault/C. Schneider (éds.), *Présence de la déclamation antique (controverses et suasoires). Textes réunis par R. P. et C. S.* (Clermont-Ferrand 2015) 19–37.

60 Cf. Lucien, *Le Banquet ou les Lapithes*, 17. Comparer l'analyse de Platon, *Protagoras*, 347 c–d, à propos des bons et des mauvais banquets, et les échos de cette analyse dans Dion XXX, 41–43, avec

forme étaient bien prononcés au banquet. Et les *Propos de table* de Plutarque prouvent à chaque page que des réflexes rhétoriques sont à l'œuvre dans la conduite de la conversation conviviale et dans la recherche en commun. Par conséquent, l'idée que le discours XXVII de Dion (un discours qui évite les écueils de la sophistique technicienne) ait pu être prononcé lors d'un banquet ne semble pas impossible.

Si l'on examine à présent le discours XXVII lui-même, il s'avère qu'il comporte d'abord un certain nombre de caractéristiques formelles qui peuvent s'expliquer par un cadre convivial, par exemple: la liberté de composition, l'emploi d'un style relativement simple qui procède souvent par juxtaposition et accumulation, le recours à la comparaison et à un niveau de langage plutôt simple – autant d'éléments qui font penser à l'esthétique de la conversation, propre à la *lalia*[61]. Ensuite, la durée relativement brève de la «diatribe» (par opposition justement aux «longs discours» qui sont dénoncés au début) permet d'imaginer des prises de parole alternées, comme c'est de règle au banquet, sans que l'orateur paraisse monopoliser la parole, comme si le discours XXVII (qui n'a pas de conclusion formelle) pouvait être suivi d'autres allocutions. Dion pourrait donc mettre en pratique les préceptes qu'il est en train de défendre[62] dans un discours qui ressemble beaucoup, par son style et sa brièveté, aux prises de parole que Plutarque a retranscrites dans ses *Propos de table.*

Au-delà des éléments formels, le contenu même de la διατριβή ressortit, par bien des aspects, aux thèmes traditionnels de la conversation conviviale. Il est tout d'abord question de ce qui se passe au banquet: c'est ce qu'annonce le titre et c'est là un procédé typique de la littérature de banquet, qu'il s'agisse de prose ou de poésie. Le texte de Dion évoque ce qui se déroule dans les banquets, tout en suggérant les gestes qu'il convient d'y adopter. Le même phénomène s'observe dans les œuvres conviviales du contemporain de Dion, Plutarque, à savoir le *Banquet des sept sages* et les *Propos de table*, où malgré les évolutions de l'histoire, le modèle du σύμποσιον archaïque et classique reste aussi très prégnant. Cette double dimension descriptive et prescriptive, que l'on retrouve à l'œuvre dans l'iconographie des vases manipulés au banquet[63], est par exemple une caractéristique de la poésie archaïque dont le contexte d'énonciation implique souvent une récitation lors d'un banquet[64]. Il s'agit là d'une réalité très ancienne et Oswyn

les commentaires de Menchelli, *op. cit.* (n. 4) 309–314, de Amato, *op. cit.* (n. 3) 348–349, et de Gangloff, *op. cit.* (n. 13) 379.

61 Ménandros II, 388, 16–394, 31. Cf. Pernot, *op. cit.* (n. 5) 562; *Id.*, «Un rendez-vous manqué», *Rhetorica* 11 (1993) 421–434.

62 Gangloff, *op. cit.* (n. 13) 14, a souligné la dimension réflexive de la rhétorique de Dion.

63 Cette dimension réflexive est propre à l'univers du banquet, comme l'a démontré Lissarrague, *op. cit.* (n. 26) 83–103.

64 Cf. C. M. Bowra, «Xenophanes on Songs at Feasts», dans *Id.*, *Problems in Greek Poetry* (Oxford 1953) 1–14.

Murray a suggéré que l'*Odyssée* elle-même avait été conçue pour être récitée dans des occasions de ce genre, avec une structure par épisodes adaptée aux étapes du συμπόσιον[65].

De manière plus précise, Dion parle du comportement des convives et notamment de l'exercice de la parole – un thème là encore attesté dans la littérature de banquet depuis Homère. Par exemple, la mise en valeur de la parole du sage, mais aussi de son rôle et de son attitude, de même que la comparaison avec la médecine sont des thèmes que l'on retrouve développés en particulier dans les *Propos de table* de Plutarque[66], un auteur que Dion a très probablement rencontré[67]. Quand Dion affirme que l'homme «doux» conduit le groupe des convives à avoir des rapports plus agréables et plus amicaux, il emploie les notions d'habileté et de persuasion[68]; de même, Plutarque parle des philosophes qui savent s'adapter au contexte du banquet dans des termes approchants: «[Les] hommes d'esprit, même lorsqu'ils font directement de la philosophie, [...] conduisent leurs propos par les voies de la persuasion (διὰ τοῦ πιθανοῦ), plutôt que par celles des démonstrations péremptoires»[69]. Par ailleurs, le thème des panégyries est aussi attesté dans la littérature de banquet, et en particulier chez Plutarque, dont les camarades de boisson s'interrogent par exemple sur les épreuves athlétiques ou sur les couronnes qui récompensent les vainqueurs aux concours[70].

Il faut ajouter que l'association des deux thèmes du banquet et de la panégyrie, qui a fait dire à certains que le discours XXVII portait mal son titre, constitue peut-être en elle-même un indice supplémentaire. L'agencement d'une double réflexion de ce genre, qui est donc attestée en contexte convivial si l'on en croit Plutarque par exemple, fait également penser au poète Xénophane qui s'est exprimé, lui-même au banquet, sur ces deux sujets, comme le montrent deux fragments de son œuvre élégiaque transmis par Athénée, et qui à cet égard constitue une référence culturelle majeure pour les auteurs de la tradition conviviale à l'époque de

65 O. Murray, «The *Odyssey* as Performance Poetry», dans M. Revermann/P. Wilson (éds.), *Performance, Iconography, Reception: Studies in Honour of Oliver Taplin* (Oxford 2008) 161–177.

66 Sur le thème de la médecine, cf. M. Vamvouri Ruffy, «Symposium, Physical and Social Health in Plutarch's *Table Talk*», dans F. Klotz/K. Oikonomopoulou (éds.), *The Philosopher's Banquet. Plutarch's* Table Talk *in the Intellectual Culture of the Roman Empire* (Oxford 2011) 131–157; *Ead.*, *Les Vertus thérapeutiques du banquet. Médecine et idéologie dans les* Propos de Table *de Plutarque* (Paris 2012).

67 Cf. Desideri, *op. cit.* (n. 6) 4–5; A. Brancacci, *Rhetorike philosophousa. Dione Crisostomo nella cultura antica e bizantina* (Napoli 1985) 32–35; L. Pernot, «Plutarco e Dione di Prusa», dans P. Volpe Cacciatore/F. Ferrari (éds.), *Plutarco e la cultura della sua età* (Napoli 2007) 105–121 (117 sur le thème du banquet).

68 XXVII, 4 (δεξιότητι καὶ πειθοῖ). Comparer Dion XXXII, 17–18, avec le commentaire de Kasprzyk/Vendries, *op. cit.* (n. 33) 159.

69 Plutarque, *Propos de table* I, 1, 614 C (trad. Fuhrmann).

70 Plutarque, *Propos de table* II, 4, 638 A–F; II, 5, 639 A – 640 A; V, 3, 675 D – 677 B; VIII, 4, 723 A – 724 F.

la Seconde Sophistique[71], dans un contexte où les orateurs reprennent en charge les missions de la poésie[72].

Dans le fragment 1 (cité par Athénée XI, 462 c–f), Xénophane décrit ce qui se passe entre le δεῖπνον et le συμπόσιον, c'est-à-dire entre l'étape alimentaire et le moment de boire, puis il énonce une série de prescriptions sur ce que doit être le banquet, en recommandant la décence des comportements et en demandant d'éviter d'aborder les récits mythologiques qui mettent en scène Géants, Titans et autres Centaures. De la même façon, Dion, qui connaît bien Platon (lequel a été influencé, dans sa réflexion sur la poésie et les mythes, par Xénophane[73]), critique les comportements de ses contemporains et dénonce les violences en citant lui-même le mythe du combat des Lapithes et des Centaures, comme symbole des attitudes à éviter[74]. En ce sens, il serait tentant d'imaginer que Dion prenne, comme Xénophane et d'autres avant lui, la posture du symposiarque, c'est-à-dire de celui qui énonce les règles du banquet et veille à ce qu'elles soient observées par l'assemblée.

Dans le fragment 2 (Athénée X, 413f – 414c), Xénophane médite sur les honneurs excessifs qui sont attribués aux vainqueurs des concours d'Olympie, alors que le «savoir» (σοφίη) du poète et du sage «vaut mieux que la force des hommes et des chevaux» (ῥώμης γὰρ ἀμείνων ἀνδρῶν ἠδ' ἵππων) et qu'«il n'est pas juste de préférer la force au bon savoir» (οὐδὲ δίκαιον προκρίνειν ῥώμην τῆς ἀγαθῆς σοφίης)[75]. Ici le thème des concours et de la panégyrie donne lieu à un traitement différent et Xénophane s'attache à comparer l'image et la fonction sociales de l'athlète avec celles du poète. Dion reprend néanmoins certains éléments, en soulignant que les concours et toutes les attractions qui s'ensuivent ont plus de succès que les paroles du sage.

Le précédent que constitue, parmi d'autres, Xénophane révèle encore une fois que le banquet et la panégyrie constituent deux terrains d'observation privilégiés pour le sage, deux thèmes traditionnels de la philosophie morale et deux

71 Pour la lecture des deux fragments, nous utilisons l'édition de L. Reibaud, *Xénophane de Colophon, Œuvre poétique, éditée, traduite et commentée par L. R.* (Paris 2012) 2–13. Les deux thèmes du banquet et de la panégyrie sont bien mis en vedette par M. Marcovich, «Xenophanes on Drinking-Parties and Olympic Games», *Illinois Classical Studies* 3 (1978) 1–26. Voir aussi Bowra, *op. cit.* (n. 64); *Id.*, «Xenophanes and the Olympian Games», dans *Id.*, *Problems in Greek Poetry* (Oxford 1953) 15–37; J. Defradas, «Le banquet de Xénophane», *REG* 75 (1962) 344–365; H. Herter, «Das Symposion des Xenophanes», *RhM* 190 (1966) 193–235; P. Giannini, «Senofane fr. 2 Gentili-Prato e la funzione dell'intellettuale nella Grecia arcaica», *QUCC* 10 (1982) 57–69.

72 Cf. Pernot, *op. cit.* (n. 5) 635–657.

73 Sur ce point précis, voir G. Cerri, *La poétique de Platon* (Paris 2015) 57–68 (chapitre 2: «Un précédent archaïque: Xénophane de Colophon»).

74 XXVII, 2. Comparer Dion XXXII, 53 et 95. On retrouve, entre autres, le procédé dans l'opuscule de Lucien qui est intitulé précisément *Le Banquet ou les Lapithes.* Sur la violence au banquet, voir par exemple Bowra, *op. cit.* (n. 64) 10; J. N. Davidson, *Courtesans and fishcakes. The consuming passions of classical Athens* (Chicago 1997) 300.

75 Xénophane, fr. 1, v. 11–12 et 13–14.

sujets pouvant être traités dans le cadre même d'un banquet (puisque les deux élégies de Xénophane ont été conçues pour être prononcées dans un tel cadre et qu'elles sont citées, chez Athénée, au cours d'un banquet). Le parallèle qui s'instaure suggère donc aussi que Dion a pu s'exprimer sur ces sujets dans le cadre d'un banquet, reprenant ainsi, comme l'ont fait d'autres orateurs de la Seconde Sophistique, une des missions de la poésie. Cependant la ressemblance entre l'orateur qui prononce la «diatribe» sur les banquets et Diogène qui se produit aux jeux isthmiques pourrait suggérer que Dion lui-même se produit lors d'une panégyrie. Mais, dans la deuxième partie du discours XXVII, l'orateur précise bien que, dans les panégyries, à cause du tumulte qui y règne, le sage s'abstient de prendre la parole – ce qui n'est pas le cas dans le cadre du banquet, où l'on attend de chaque convive qu'il s'exprime[76]. Opposant ainsi l'attitude douce et persuasive du sage au banquet à son silence résigné lors des panégyries, Dion donne donc un indice supplémentaire concernant le contexte où il se produit. Si le sage a plus de chance de pouvoir parler au banquet qu'à la panégyrie, si les concours et le συμπόσιον sont des thèmes de la conversation conviviale, comme l'attestent Xénophane, Plutarque ou Athénée, il semble donc plausible que Dion, pour qui le philosophe ne doit pas rester seul sans transmettre sa sagesse[77], prenne la parole lors d'un banquet pour donner son avis sur le comportement des hommes au banquet ou lors des panégyries, tout en livrant une réflexion sur le rôle du sage, c'est-à-dire sur la manière dont il conçoit sa mission d'orateur philosophe, en s'opposant lui aussi aux représentations en vigueur chez ses contemporains[78].

5. Conclusion

En s'exprimant sur les banquets et les panégyries, Dion Chrysostome non seulement observe les caractères et les comportements de ses contemporains, mais il porte aussi un regard critique sur les normes sociales et culturelles de son époque. En ce sens, le discours XXVII peut bien constituer une «diatribe» satirique de moraliste et de philosophe, même si le ton employé se caractérise non par sa vivacité ou son agressivité, mais plutôt par sa modération et sa douceur. La réflexion menée par Dion met en lumière l'importance des λόγοι, c'est-à-dire de l'éloquence. L'orateur présente les conditions de diffusion d'une parole en particulier, celle du sage, qui peut se déployer plus facilement au banquet que lors des panégyries et dans le monde en général. Le discours XXVII souligne en fait l'importance de cette parole dans le cadre du banquet, qui tient lieu de microcosme et qui

76 Cf. XXVII, 4 et 6.

77 Cf. Pernot, *op. cit.* (n. 1) 251.

78 La critique des comportements sympotiques est traditionnelle dans le cynisme: cf. J. König, *Saints and Symposiasts. The Literature of Food and the Symposium in Greco-Roman and Early Christian Culture* (Cambridge 2012) 19.

sert de laboratoire, et Dion réfléchit ainsi à son statut d'orateur philosophe en s'opposant notamment aux sophistes qui polluent les banquets et les panégyries, mais qui ne sont d'aucun secours en cas de difficulté dans l'existence. C'est dire déjà l'importance de ce texte bref.

En développant de telles idées, le discours XXVII s'inscrit dans une tradition satirique propre à la poésie et à la philosophie. Mais Dion ne fait pas que condamner: il observe, il analyse, il donne des conseils et il propose ses services. Il renoue ainsi avec une des missions de la poésie conviviale qui consiste précisément à donner des conseils et qui est reprise par des auteurs comme Plutarque et Athénée. La perspective choisie par Dion rappelle la poésie morale et exhortative d'un Théognis ou d'un Xénophane, laquelle reste une référence dans le contexte archaïsant de la Seconde Sophistique. On le voit, Dion contredit Épictète, lequel faisait de Dion le modèle du conférencier d'apparat pour le distinguer du philosophe qui doit se soucier du progrès moral de ses auditeurs[79].

Il faut préciser que Dion ne condamne ni les banquets ni les panégyries, mais il critique le mauvais usage qui en est fait. Ces deux institutions sont en effet des symboles de l'hellénisme. En attaquant la mauvaise distribution de la parole dans ces deux types de circonstance, Dion propose aussi, dans le contexte de l'Empire romain, une réflexion sur l'hellénisme et sur la contribution de la philosophie à la noblesse de l'identité grecque.

En définitive, le contenu, la structure et les particularités formelles du discours XXVII rendent très vraisemblable sa prononciation lors d'un banquet, et le parallèle que constituent les *Propos de table* de Plutarque vient renforcer cette hypothèse. Du reste, ce parallèle des «propos de table» prononcés parfois à l'occasion de concours et conservés par Plutarque pourrait aussi suggérer que Dion s'exprime dans un banquet organisé au moment d'une panégyrie[80]. En tout cas, le terme διατριβή, que l'on trouve dans le titre, renvoie à une forme d'expression assez large, semble-t-il, pour laisser supposer un auditoire de convives actifs sur le point de réagir au discours bref et familier du philosophe, qui sait lui aussi mêler le sérieux au plaisant, comme c'est l'usage au banquet[81].

Une telle hypothèse, qui est confortée, nous l'avons vu, par des témoignages concernant d'autres représentants de la Seconde Sophistique, permet alors de jeter un œil différent sur la typologie des discours de Dion et sur les occasions dans lesquelles l'orateur philosophe se produisait. Elle donne aussi l'occasion de

79 Épictète, *Entretiens* III, 23, 17–19, avec les commentaires de Desideri, *op. cit.* (n. 6) 2–4 et 13, et de Brancacci, *op. cit.* (n. 67) 28–32.

80 Je remercie Ewen Bowie d'avoir bien voulu discuter avec moi de ce point précis. Sur le contexte agonistique des banquets de Plutarque (que l'on peut ainsi comparer à ceux de Platon et Xénophon), cf. König, *op. cit.* (n. 78) 85–88.

81 Cf. Plat., *Banquet*, 197 e; Xén., *Banquet*, I, 1; Dion II, 17; Hermog., *La méthode de l'habileté*, 36, 454, 20–25 Rabe. Sur ce mélange du jeu sérieux, qu'on retrouve dans la «diatribe», voir aussi Oltramare, *op. cit.* (n. 13) 15–16.

mieux situer l'orateur dans le monde grec des Ier–IIe siècles et dans la culture de son temps. Dion se voulait un philosophe engagé[82]; et, pour accomplir sa mission, il recourait à l'éloquence non seulement dans des contextes publics et politiques comme les panégyries, mais aussi dans des circonstances privées et donc forcément dans le cadre du συμπόσιον, lequel constitue un lieu traditionnel de sociabilité, d'exhortation et d'éducation. Par conséquent, si la διατριβή de Dion constitue bien un «propos de table» bref et réfléchi, s'opposant aux «discours longs et insensés» des fâcheux et des sophistes, elle nous fait entendre ainsi d'une autre manière ce qui pouvait se dire à la table des Grecs, en l'occurrence ce que pouvait dire un orateur philosophe veillant à ne pas importuner ses camarades de boisson par un discours trop long et trop technique[83].

Correspondance:
Johann Goeken
Université de Strasbourg
Faculté des lettres
Le Portique / 14, rue René Descartes
F-67084 Strasbourg cedex
jgoeken@unistra.fr

82 Cf. par exemple Dion XLVIII, 14.

83 Je remercie le comité éditorial de *Museum Helveticum* pour ses observations et en particulier Christoph Riedweg qui, par sa relecture attentive, m'a permis d'affiner mon analyse du titre et de la composition du discours pris en examen.